

نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي

د. عمار جيدل *

شغل سؤال النهضة فكر مالك بن نبي رحمه الله منذ بداية اتصاله بعالم صناعة الأفكار وتقويمها، والمشغول بهذا الهمّ يستصحب جهود المتقدّمين في صياغة مشروع البناء الحضاري، فيضطر إلى تمحيصها ونقدها ثم التأسيس للبديل الحضاري المؤسس على الاستئناف بجميع مضامينه ومعانيه، وقوام ذلك الابتعاد عن "البداية الصفرية" في المنتج الثقافي والمعرفي وتجلياته الاجتماعية في أصل وضعه الديني غير الممسوخ.

حاول مالك بن نبي تشخيص مجموع مشاريع النهوض الحضاري في العصر الحديث، وأرجع انبعاث فكرة النهوض إلى الرجّة التي أحدثها الاستعمار في إنسان الاستقالة والدعة والراحة وانعدام الإحساس بالأخطار المحدقة (إنسان ما بعد الموحّدين). يقول ابن نبي: "لقد منح نشاط الأوروبي - إنسان ما بعد الموحّدين - إلهاما جديدا لقيمته الاجتماعية، حين نسف وضعه الاجتماعي الذي كان يعيش فيه راضيا بالدون، وحين سلبه وسائله التي كان يتبطّل بها هادئ البال حالما، فإنسان أوروبا قام - دونما قصد - بدور «الديناميت» الذي نسف معسكر الصمت، والتأمل، والأحلام..."[1]، وقد واكب هذا الدويّ الخطر إحساسا بضرورة الرجوع إلى الأفكار التصحيحية، تلك الأفكار التي كان يقودها في كل فترات تاريخنا علماء مجاهدون دعوا إلى التجديد الروحي والاجتماعي في العالم الإسلامي. وجد المسلم نفسه في سياق الجمع بين العاملين (الاستعمار - ضرورة التصحيح) أمام وضع جديد، أيقظه وهزّ كيانه، ليكتشف بعدها نفسه في إطار جديد لم تصنعه يداه، وألزمه الوضع الجديد التفكير في وضع أساليب تؤهّله للتجاوب مع شروط حياة جديدة في المجالين الخلقي والاجتماعي. وفي ضوء ما فرضه الجو الجديد، ظهر الإحساس بضرورة التفكير في مشاريع النهوض، ولخّصها بن نبي في مسلكين رئيسين: تيار إصلاحي، وتيار تجديدي.

نقد مالك بن نبي للتيارين

نظر مالك إلى تقويم مسألة النهوض الحضاري - كما يبدو من تقويم جهود تيارات الإصلاح - من زاويتين: أولاهما تتناول الخلفية الفكرية ذات الأسس النظرية - الأسس العقيدية - في تصوّر النهضة، والثانية خصصها للكشف - بمعنى التقويم المنهجي والمعرفي - عن مؤهّلات اكتشاف غايات النهضة وتشخيص مشكلاتها الاجتماعية، ثم وضع آليات تجاوزها، ويعد هذا الجهد من مقتضيات العقلية النقدية التي تميّز بها ابن نبي. وقد توخى الخلوص إليه حين تحدّث عن النهضة من ناحيتين: أولاهما تلك التي تتّصل بالماضي، أي بخلاصة التدهور، وتشعّبها في الأنفس والأشياء، أما الثانية، فهي تلك التي تتّصل بخمائر المصير، وجذور المستقبل.

أولا: تمحيص التيار الإصلاحي

ارتبط تيار الإصلاح بالضمير المسلم، وقد عبّر المصلحون عنه بجهود متنوّعة، قسّمها الأستاذ باعتبار التنظيم إلى تيارين، تضمّن الأول الحديث عن تيارات فردية ولّدت حركة اجتماعية - بصرف النظر عن أثرها الفعلي -، كما عرض في الثاني مجموعة يمكن أن يطلق عليها أنّها تيارات جماعية أو محاولات للتأسيس الجماعي للفعل الحضاري.

– الحركات الفردية

عرض في هذا الشق أفكار مسلكين في التغيير الاجتماعي. أولهما قاده السيد جمال الدين الأفغاني، ويعرف في أدبيات الدراسات الفكرية بالاتجاه السياسي، ذلك الاتجاه الذي منح البعد السياسي الأولوية في صياغة مشروع التغيير الاجتماعي ومزاولته، ونظرا لارتباطه بمغالبة أنظمة الحكم انتهى به الأمر إلى أن أصبح خلاصة فكرية للاتجاهات الثورية في عالمنا العربي المعاصر.

* أستاذ بكلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر

أما الثاني، فعرف بالاتجاه التعليمي أو (التربوي)، وقد قاده الشيخ محمد عبده، وانتهى إلى تبني فكرة إصلاح برنامج التعليم ونظامه، ولخّصت المهمّة في وجوب إعادة النظر في مضمون بعض العلوم ومسالك تبلغيها، زيادة إلى صياغة جديدة لبرامج التحصيل في الأزهر والمدارس الدينية.

أ – الإصلاح السياسي:

عدّ ابن نبي الأفغاني موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة. لقد شقت كلمته الجموع النائمة فأحيت مواتها، ثم ألقت وراءها بذور فكرة بسيطة، وهي فكرة النهوض، التي "تدعو إلى الهدم من أجل إعادة البناء"[٢]، وتنفيذا لهذه الغاية، لخّص برنامج النهضة في مجابهتين محلية ودولية: الأولى سياسية والثانية فكرية.

ترتكز الأولى على إعادة التأسيس لنظام سياسي في العالم الإسلامي، وإقامة حكومة إسلامية كبرى. وتحقيقا لهذا المسعى، دعا إلى الجامعة الإسلامية بوصفها مرحلة رئيسة لتحقيق مشروع الحكومة. اصطدمت الفكرة بموقف السلطان عبد الحميد الثاني[٣]، ورغم ذلك بقي الرجل وفيا لفكرته؛ فدعا إلى نظام سياسي يقوم على الأخوة الإسلامية التي تمزّقت إلى صفين وبدّدتها النظم الاستبدادية، ثم قضت عليها النظم الاستعمارية نهائيا، واختصر مشروع النهضة محليا في التأسيس السياسي للمجتمع من خلال تأسيس نظام حكم إسلامي، ومازال للفكرة أنصار إلى يومنا هذا؛ إذ تظل بيئتنا الإسلامية تعج بالحركات السياسية التي تراهن على النهضة السياسية لإحداث النهضة الحضارية.

أما المجابهة الثانية فتتلخّص في منع تسرّب تأثير الأفكار الغربية في البيئة الإسلامية، وقد بذل الأفغاني وسعه تأسيسا لصد أفكارها المسرّبة بواسطة علماء مسلمين، وخاصة محاولات أحمد خان التي كان ينشرها في جامعة عليكرة، وقد لاقى هذا الفكر نقدا كبيرا من مالك بن نبي وكثير من علماء عصره، من أمثال العلامة مصطفى صبري[٤]، ومحمد البهي[٥]، ومحمد محمد حسين..[٦]. وما زال أثر المواجهة قائما إلى اليوم، كما أنها لم تعدم أنصارا ومدافعين إلى اليوم أيضا.

ونظرا لارتباط مسلك التغيير عند الأفغاني بإعادة التنظيم السياسي للعالم الإسلامي وتحقيقه بإزالة النظم السياسية البالية، تلك النظم التي كانت - وما زالت - سببا قويا في التأسيس لاستنساخ التبعية ومحاربة الاستقلال، تحولّت الحركة الجديدة إلى عصارة ثورة أنتجت اتجاهات ثورية إسلامية تجاذبتها الأوضاع المحلية والدولية، فمالت بها إلى الشطط أحيانا، وفاقم الأمر غياب الحريات السياسية في الوطن العربي والعالم الإسلامي من جهة، وسيطرة الغرائز على المباشرين للفعل السياسي من جهة أخرى. ولعل من أهم ما يعاب على المشروع في كلياته، حسب تقدير مالك بن نبي، افتقاده إلى عناصر الانتشار والديمومة بسبب إهماله المرتكزات الأساسية في التغيير كالتالي:

١- قصر التغيير الكلي على بعض جزئياته، فهيمنت النظرة الجزئية، وحصر الهمّ في التغيير السياسي، وقد صادف الجهد المبذول قصورا في تحويل تلك النظرة إلى قيم اجتماعية جديدة صالحة لقيادة الإنسان وتغييره، وخاصة تغيير إنسان ما بعد الموحّدين.

٢- فقدان المشروع الديناميكية المطلوبة، بسبب تأسيسه على الأخوة بدل المؤاخاة، إذ الأولى فكرة جامدة، كأنّها مكسب محقق لا سبيل لمراجعة درجة حضوره في المزاولة الاجتماعية، أما المؤاخاة؛ فإنّها حركية، تدعو إلى تنمية القدرات للحفاظ عليها ثم المرافعة عنها، قال مالك بن نبي: "فرق بين (المؤاخاة)، وبين (الأخوة)؛ فالأولى تقوم على فعل ديناميكي، بينما الثانية عنوان على معنى مجرد، أو شعور تحجر في نطاق الأدبيات... وعلى الأولى قام المجتمع الإسلامي الأول مجتمع المهاجرين والأنصار"[٧].

٣- النظرة الكمية للتغيير أسّست للتعامل الشيئي مع عالم ليس من طبيعة شيئية، كقول الأفغاني: "لو أنّ جميع الهنود يبصقون معا، لأغرقوا الجزر البريطانية في بحر من اللعاب"[٨]، وفاته الاهتمام بإيجاد دافع البصق وتوقيته، إذ بفقدان الروح المحرّكة والنزعة الجماعية في التحرّك، إضافة إلى مقاصد تلك الحركة، فإن البصق لا معنى له.

٤- مزاج الأفغاني: كان رحمه الله صاحب مزاج حاد، لم يسمح له بالتعمّق في العلل الخفية للمشكلات، لهذا لم يكن مشروعه ثوريا متكاملا، ورغم ذلك فقد ساهم في غرس بذور التطلّع إلى التغيير وفق ميراث الأمة الإسلامية؛ فكان له الفضل في إيقاد جذوة الإحساس بالانحطاط ومن ثمّ التفكير في ضرورة النهوض، وبهذا كان رائد الدعوة الإصلاحية وباعثها وبطلها "الأسطوري" في العصر الحديث.

ب- الاتجاه التعليمي

يعد محمد عبده امتدادا لفكر الأفغاني من جهة الاستجابة إلى داعي سؤال النهضة، وتميّز عنه من جهة تصوّر منطلقات التغيير؛ فأرجع الشيخ المشكلة، بتقدير مالك بن نبي، إلى الفرد بوصفة العنصر الجوهري في كل مشكلة اجتماعية. ووافقه الأستاذ على التحديد، ولكن خالفه في تصوّر الحل، إذ لخّص عبده الخلل في صيغة درس العقيدة الملوّن بصبغة كلامية ضيّعت بهاء العقيدة وعطلت أبعادها الوظيفية، ولخّصتها في مهاترات ومناقشات كلامية لا صلة لها بالواقع المعيش. وقد مال الشيخ إلى هذا الرأي بفعل تأثير التربية الاجتماعية التي اكتسبها من المجتمع المصري، المجتمع المزوّد بغريزة الحياة الاجتماعية، إضافة إلى

تأثير الأزهر الشريف في مساره الفكري المتناغم مع البيئة المصرية؛ فقد كان يمدّ الحياة الاجتماعية بعقليات مستمسكة بدينها، محافظة على أصولها[٩].

وانتقد ابن نبي مشروع عبده في النقاط الآتية:

١- عدم تحديد دقيق للخلل

يرى مالك بن نبي أنّ نجاح عبده في تحديد العنصر الأساسي في البدء بالتغيير ﴿ إنّ الله لا يغيّر ما يقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم ﴾ (الرعد ١١)، لم يواكبه نجاح في تعيين أسباب الخلل؛ فقد ظنّ رحمه الله أنّ من ضرورات صياغة الإنسان الجديد إصلاح (علم الكلام)، بوضع فلسفة جديدة حتى يمكن تغيير النفس، وفاته أنّ علم الكلام لا يتّصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة والمبدأ[١٠]، كما أنّ الشيخ أهمل استصحاب عوامل إصلاح الأمّة في بدء أمرها، وحطّ من قيمة بعض مبادئها الرئيسة كمبادئ السلفية، والذي يعني العودة إلى الفكرة الأصيلة في الإسلام (فكرة السلف). فيتحوّل درس العقيدة من الجدل ومشكلاته إلى درس في الوظائف الاجتماعية للدين، إذ ليست المشكلة في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه، باعتباره مصدرا للطاقة[١١]، ونظرا إلى كون المطلوب يتجاوز غايات درس الكلام، دعا بن نبي إلى تأسيس علم جديد سماه" تجديد الصلة بالله"[١٢].

٢- فقدان الفعالية

كان درس علم الكلام سببا في فكّ ارتباط وثيق بين العقيدة والعمل، مما أفقد العقيدة الإسلامية فعاليتها، وصدّها عن بعث أبعادها الوظيفية المعطّلة؛ فكان الدرس عاملا رئيسا في عزلة الفرد عن وسطه الاجتماعي. ودفع هذا المسلك وبعثه في الحياة الاجتماعية للأمة، يفرض الاستجابة إلى الدفعة الروحية التي تطلبها الجماهير المتعطّشة إلى انتفاضة القلب.

٣- عقدة التسامي (التعالي)

رغم أنّ محمد عبده كان يطمح إلى إقصاء "نزعة المديح" لأنها من مقتضيات "عقدة التسامي"، فإنّه لم يستطع التحرر المطلق من هيمنة عقدة التسامي المولّدة لمقاومة ضغط الأفكار الغربية، لمجردّ انتسابها الجغرافي أو الفكري، مما سبّب الانغلاق على النفس، وغربة عن عالم الأفكار والأشخاص.

٤- غياب النظرة الشمولية

غياب النظرة الشمولية لكيان عملية التغيير، فجزّئت المشكلات إلى مكوّناتها الجزئية، فمرة التعليم ومرة مضامينه (علم الكلام) غير منتبهين إلى التحليل المنهجي للمشكلات والكشف عن أسبابها الموضوعية، لهذا فالشيخ محمد عبده مصلح عقيدة وليس بمصلح اجتماعي[١٣].

٥- حرفية الثقافة

ولع المسلمين بالتشدّق اللغوي أفرغ الكلمات من مضامينها، بحيث لا تنبئ عن عمل ونشاط، وتصير مجرد ألفاظ موصوفة، فيفقد بذلك الكلام قدسيته، وعلاقته الجدلية مع الفكر والعمل.

٦- التحسيس بالإرباك الاستعماري

رغم عدم قدرة أفكار عبده على إحداث النهضة المنشودة، فإنها بعثت في المسلمين الإحساس بالإرباك الذي أحدثه الاستعمار من جهة وعدم قدرة مناهجهم التعليمية على تجاوز الخلل من جهة أخرى، كما أنّ لذلك المسلك أثرا كبيرا في إعادة تنظيم جامعته الكبرى بوصفها أهم سلسلة مترابطة يستنسخ بها أنموذج الإنسان الذي يراد صياغته، وقد كانت أفكاره عاملا أساسيا في بعث الاهتمام بالتعليم وأهميته في عملية التغيير الحضاري المنشود.

- تمحيص عمل التيارات الجماعية

أدرجت في الحركات الجماعية جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والحركة الجديدة (الإخوان المسلمون)، ويجمعهما التأسيس الجماعي للعمل الإصلاحي، وقد ركّز الأستاذ في تمحيص أفكارها على الجوانب النظرية ومؤهّلات تحقيق الإصلاح.

أ- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

يعد جهد جمعية العلماء امتدادا لجهود فردية قادها أئمة أعلام، وكان لما اعترض طريق المهتمين بالإصلاح من انحطاط وتخلّف واستعمار وحضور كبير في الدعوة إلى فكر إصلاحي جديد، فكان منها مناصر للحركة الكمالية وأيّد آخرون التحرر بالإسلام، وانقسم أنصاره إلى تيارات شتى، فمال بعضهم إلى شكل من أشكال الفكر الصوفي، ومال آخرون إلى الوهابية، وحاول آخرون الجمع بينهما في قالب شامل متناغم ومتكامل، ومال فريق آخر إلى التمدّن الغربي، وانتهى رابع إلى تأييد المادية، بينما خطّت الجمعية لنفسها طريقا متميّزا في تصوّر الإصلاح وآلياته، فاختارت منهجا يقوم على عقيدة صحيحة - حسب تعبير بن نبي -، والرجوع إلى السلف الصالح، وتغيير ما بالنفس من آثار الانحطاط. وقد صادف اختيارها المنهجي موافقة كبيرة من قبل الأستاذ ابن نبي لأمرين أساسيين:

- سلفية منزعها في التغيير، ومبناها إصلاح أوضاعهم الراهنة بما صلح به سلفها، فكانت تقودهم كلمة إمام دار الهجرة مالك بن أنس: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أوّلها". وقوام هذه الفكرة، استحضار عناصر فاعلية الإصلاح عند السلف، إذ تمثّل المصادر الأصيلة قوّة فعّالة في دفع المسلمين إلى التزام الأوامر الشرعية وجني ثمارها الوظيفية على مستوى الفرد والمجتمع والإنسانية.

- الإنسان بداية التغيير، فالتغيير الفاعل يبدأ به كهدف أساسي من أهدافه، ومبدأ العملية إعادة صياغة غاياته بما ينسجم والوظيفة المنتظرة منه، وهذا يفرض النظر المتجدّد في الإنسان بما يحقق تغييره من جهة والمحافظة على ذلك التغيّر وتنميته بمراقبة تمثّل الأهداف من جهة أخرى، فتكوّن النظرة الجديدة دفعا قويا بمحاكمة المحصّل من تغيّر إلى المطلوب تحقيقه منه. وما دام التغيّر ممكن الغياب بفعل دواعي الزمان وضغط الواقع، فإن التعهّد يشغل كل الوقت، بحيث توقع الغفلة عنه في مهاوي فقدان الفاعلية وإسلام النفس للانحطاط النظري والعملي.

وبناء على تلك الميزة، قال مالك بن نبي" إن حركة الإصلاح التي قام بها العلماء الجزائريون تعد أقرب هذه الحركات إلى النفوس وأدخلها في القلوب، إذ كان أساس منهاجهم الأكمل قوله تعالى: ﴿ إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا بأنفسهم ﴾ (الرعد ١١). وقد مكّن هذا المسعى اجتماعيا لفكرة الإصلاح و"أشرب الشعب في قلبه نزعة التغيير"[١٤].

رغم موافقة ابن نبي على الأسس التي قام عليها فكر الجمعية، فقد نظر إليها من جهة تقويم مسارها الإصلاحي نظرة نقدية، قسّم بموجبها مسارها إلى مرحلتين:

مثّلت الأولى أزهى أيامها، حيث اكتشفت الخلل ووضعت أساليب تجاوزه، كانت في تلك المرحلة منسجمة مع ما سبق ذكره من أسس، وتجلى ذلك في جعلها الإنسان "الشرط الجوهري لكل تحوّل اجتماعي رشيد"[١٥]، إذ "من الرجل تنبع المشكلة الإسلامية بأكملها"[١٦]. وحافظت الجمعية إلى سنة ١٩٣٦ على ذلك المسلك، حيث مثّلت "القمة التي بلغها روح الكفاح والإصلاح الاجتماعي"[١٧]. وتمثّل الثانية (ما بعد سنة ١٩٣٦) فترة هبوط فكرة الإصلاح إلى هاوية لا قرار لها"[١٨]، بسبب الطمع في تغيير الإنسان بتغيير واقعه، بدل الالتزام بفكرة "غيّر نفسك تغيّر التاريخ"[١٩]. و"اختارت الجمعية طريقا ظنت أنّه موصلها إلى هدفها المنشود، ولم تدر أنّها تتّجه إلى الجهة التي انطلقت منها"[٢٠]، ذلك أنّ الاستعمار هو الذي يصنع أنموذج الإنسان الذي يريد، فلا تجد معه الخيارات السياسية مهما كانت صيغتها وأسلوبها، لأنّه إن كان الوسط نظيفا حرا، فما تستطيع الحكومة أن تواجه بما ليس فيه، وإذا كان الوسط متّسما بالقابلية للاستعمار فلا بد أن تكون حكومته استعمارية"[٢١]. وتجاوز القابلية لا يتم بغير إنسان محرر أصيل، يجتثها من عقله وقلبه، ولا شك أنّ هذا المطلب يتجاوز عبث السياسيين، ويحمّل الذات مسؤولية التغيير والإصلاح، وصادف ذلك، تحوّلا عن الأفكار لصالح الأوثان، وأصبحت الحركة منذ ذلك التاريخ لا ترأسها فكرة بل تقودها أوثان[٢٢]، أي تحوّلت من فكرة إلى شخص أو شخصيات، وتلك علامة تقهقر تعرّض الفكرة إلى الموت الاجتماعي.

ب- تمحيص الحركة الجديدة بمصر

سجّل بن نبي لهذه الحركة مجموعة من الإيجابيات؛ فقد كان لها فضل إعادة القرآن إلى الصدارة في التأسيس المعرفي من جهة والفاعلية في المجتمع من جهة أخرى. وبهذا جاوزت عقلية كانت تستخدم الآية القرآنية في منهجها كوسيلة منطقية تساق لغرض تعليمي، فالقرآن في منطقها معلم يقدم لها مقاييس من كل نوع، وبراهين تفحم الخصوم، وأدلة تدين بعض التقاليد والبدع... لا صلة له بضمير الإنسان ووعيه، لتتحوّل بهذه الحركة الجديدة إلى قيمة في ذاتها، فأصبحت نشطة ووسيلة فنية لتغيير الإنسان لأنّها كانت تستخدم الآية كأنها فكرة موحاة، لا كفكرة محررة مكتوبة". فالفكرة القرآنية هنا، تؤثر في سامعها كأنما دبّت الحياة والجدة فيها فجأة على شفاه الرجل، وأحدث ذلك المسلك حركية التفاعل الحيوي بين الفكر والعمل، لأنّ القرآن الكريم لم يكن بين شفتي زعيمهم وثيقة باردة، أو قانونا محررا، بل كان يتفجّر كلاما حيا، وضوءا أخذ يتنزّل من السماء، فيضيء أو يهدي، و... إنّه منبع للطاقة يكهرب إرادة الجموع"[٢٣].

وتميّز جهدها بنزعة عملية فاعلة، ترجمت المؤاخاة بشكل اجتماعي ظاهر؛ فألّفت بين أعضاء المجتمع، تأليفا يحمل معنى المشاركة في الأفكار والأموال"[٢٤]. وتقتضي تلك المشاركة حركية دائمة تفرض القيام بالواجب قبل المطالبة بالحق، ذلك أنّهم أدركوا أنّ الطريق الوحيد لنيل مطالبهم هو طريق أداء الواجب قبل المطالبة بالحق، إنّ حركية المجتمع لا تتم بغير تصوّر نظري واضح للعلاقة بين الحق والواجب من جهة وتمثّل فكرة أسبقية القيام بالواجب قبل المطالبة بالحق، تخيّل لو أن كل أفراد المجتمع يقومون بواجباتهم، فإنّك لن تجد أحدا غير مقضي الحق، فحركية الحقوق مربوطة أساسا بالواجبات، ومقدار نيل الحقوق في المجتمع متناسب مع مقدار أداء الواجبات، تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها.

النقد المجمل للحركة الإصلاحية بنموذجيها:

١- غياب نزعة التركيب وغلبة التفكير الذري في مسالك تفكيرها:

تفتقد الحركة الإصلاحية إلى روح التركيب، ويغلب عليها النزعة التجزيئية. وبهذا الصدد يلومها ابن نبي فيقول ناصحا: لو قامت"بتركيب أفكارها، وتجميع عناصرها، لتوحّد ما بين الأفكار والأصول التي ذهب إليها الشيخ محمد عبده، وبين الآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها جمال الدين، الأمر الذي كان يؤدي إلى طريق أفضل من مجرّد إصلاح مبادئ العقيدة"[٢٥]، وقد مالوا عنه بسبب عملهم المنجز"دون توجيه منهجي"[٢٦]، ولهذا لم يقدّم عملهم بديلا حضاريا شاملا يتجه

حقيقة إلى أصول الفكر الإسلامي.

٢- غلبة فكر التبرير

جعل الغازي السبب الرئيس في تخلفنا، نلصق به قصورنا وتقصيرنا، فأبعد الاهتمام بتحليل الأسباب الداخلية الذاتية الرئيسة والموضوعية في الخلل؛ "فالاتجاه الإصلاحي لم ينقب في الأسباب الداخلية لعجزهم، بل اكتفى بإسناد التبعة إلى السلطة الأجنبية"[٢٧].

٣- حرفية الثقافة والنزوع إلى المديح

غلبت الحرفية على ثقافتنا؛ فظهر الحشو، ولم تستطع البرامج، بما يشوبها من عوامل انحطاط، إنتاج غير حرفيين منبثين في صفوف شعب أمي، ففشت ظاهرة التعالم والتعاقل، وغاب المثقف، وغلب المديح على حساب العرض الموضوعي لمشاكلنا.

٤- غياب التفكير المنهجي

أفضى غياب التفكير المنهجي في التحصيل والتأسيس والتحليل والنقد إلى "عدم مراعاة الخطة المنهجية في التغيير؛ إذ يفرض المنهج العلمي تحليل الظواهر وفق ما تفرضه الدراسة الموضوعية لا وفق التشهي أو الخضوع لسوق المعرفة، فتجاوز الحركة الإصلاحية لمرحلة حساسة ومهمّة في التغيير الاجتماعي الحقيقي (والتي سماها مالك بالمرحلة الروحية)، تؤدي إلى تغيير الفرد إلى جانب أنه يؤدي إلى أول تغيير يمكن أن تتعرض له القيم الاجتماعية... إلا أنّه من الموضوعية أن نسجّل نجاحهم في نقل المأساة الإسلامية إلى العقل المسلم، أي إلى المرحلة الفكرية من الحضارة.

٥- ضياع الفاعلية

انفصل العلم عن العمل، وأصبح العلم مجرّد كلام لا يحرّك ساكنا ولا يخمد متحرّكا. فلم يكن منظّما في نطاق فقه محدد لمعنى الفاعلية؛ ورغم شيوع مطلب النهضة وانتشاره إلا أنه كان دون توجيه منهجي، فكان العمل زينة وأسلوبا وترفا، ولم يكن حركة وعملا إيجابيا.

٦- جمود مناهج التعليم

حافظ التعليم على صيغته السابقة،شكلا ومضمونا،"الحقائق مدفونة في جمل زائفة"، و"علم غزير"، فأصبحت ثقافة أثرية، تجتر التراث. وعوض أن يتقدّم العمل العلمي والفكري انتكس. و"مضمون التعليم في مدارس الإصلاح، هو المضمون نفسه منذ ستة قرون"، و"العلم الذي اقتبسوه من جامعات الغرب لم يكن وسيلة للإسعاد، بل كان طريقا إلى المظهرية"، وهكذا يتجمّد الفكر ويتحجّر في عالم لم يعد يفكر في شيء، لأن تفكيره لم يعد يحتوي صورة الهمّ الاجتماعي"[٢٨].

ثانيا: تيار التجديد في العالم العربي والإسلامي

يمثّل تيار التجديد مطامح طائفة اجتماعية تخرّجت من المدرسة الغربية، وقد شغلت فكرة النهضة رواده، كغيرهم من أبناء الوطن الإسلامي، ولكنّهم تميّزوا عنهم في تصوّر الحل، ولخّصوه في الدعوة إلى النسج الشكلي على منوال النسق الغربي، وبهذا الصدد، قلدوا الغرب في كثير من مظاهر التمدّن، ويظهر هذا المسعى في النقاط الآتية:

المحكات الشكلية للغرب في منظومته الفكرية

يرى رجال هذا الاتجاه أنّ تمثُّل المنظومة الفكرية الغربية يُحقق وثبة النهضة، لهذا يرمي رواده إلى تمثّل الفكرة الغربية بمنظومتها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، واتّخذوا إلى تحقيق ذلك وسائل متعددة، منها السعي إلى توطين الفكرة الغربية بطريق البعثات التعليمية، ويفضي هذا المسعى إلى تأسيس التبعية عوض تأسيس الاستقلال، ذلك أنّ الحياة الاجتماعية لا تختلف عن الحياة العضوية من جهة التقيّد بقوانين خاصة، فكما أنّ لكل جسم خصائصه العضوية، كذلك لكل مجتمع خصائصه النفسية والاجتماعية، فالقيم الاجتماعية والثقافية والأخلاقية ليست قابلة للتداول ونظرا لعدم التقيّد بهذا الشرط في عملية الاقتباس من الغرب، ظهر التقليد الأعمى، وسادت الفوضى في الميادين الفكرية والخلقية، وفي ميادين السياسة، نتيجة تلك الأفكار المميتة، تلك البقايا غير المصفاة من جهة والأفكار المستعارة المميتة من جهة أخرى، تلك الأفكار التي يتعاظم خطرها كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوروبا، ومن بنيات النسخ على منوالهم اقتباس فكرة التقدّم مفصولة عن ظروف ظهورها في أوروبا؛ فقد تألّقت لظهورها مؤيّدة بفكرتين معاصرتين"النظرية الوضعية لأوجست كونت"، و"نظرية التطور لداروين"[٢٩]. ومن منطلق النقل غير المصفى انتقد مالك مسالكهم وتصوّراتهم:

١- اقتباس غير موفّق

يغفل المتعلّم عن نقل الروح المنشئة للحضارة الغربية، ويركّز جهده على المظاهر الخادعة؛ يقول الأستاذ رحمه الله: "المثقف الذي يتعلّم فيما تعلّمه بالمدرسة الأوروبية، معنى الفاعلية والواقعية، التي يتقدم بها المسيحي اليوم على المسلم، هذا المثقف سيقتبس من مادية أوروبا اتجاهها البورجوازي، أعني أذواقها المادية، أكثر مما سيقتبس اتجاهها البروليتاري، أعني منطقها الجدلي"، "ولما كان لم يتناول في استقرائه لحضارة أوروبا، ما يتصل بمنتجاتها من علاقات تكوينية تربطها ببيئتها الطبيعية، فإنّ استعارته لهذه الأذواق سوف تصرفه عن ملاحظة علاقتها بالحياة الإسلامية، وهكذا وجدنا هذه الحياة تغصّ بآلاف الأذواق المستعارة دون أن ندري سببا لوجودها"[٣٠].

ومنها أيضا استصحاب الأخلاقيين المحدثين فكرة البقاء للأصلح المقتبسة من نظرية داورين، دون أن يخطر ببالهم أنّ ما يصدق في علم الحيوان قد يكون خاطئا في ميدان الاجتماع البشري، حيث يعني (الأصلح) هذا غالبا (الأعظم بلاء). استهوت الفكرة الماركسية بعض رجال التجديد والنخب الفكرية، رغم ضعفها العميق معرفيا وفلسفيا إضافة إلى فشلها الذريع فكريا، كما لو كانوا وجدوا ضالتهم فيها[٣١].

وليس ببعيد عن تلك الأفكار تأثر بعض الحداثيين كطه حسين بفكرة مارجليوث عن الشعر الجاهلي، وقد بلغ التأثر حد السذاجة، "ومن العجيب أن نذكر ما تتمتّع به هذه الأفكار الحمقاء من مجاملة، ولاسيما في مصر عندما تصدرها جامعات الغرب، وأصدق مثال على ذلك بلا جدال، الفرض الذي وضعه المستشرق الإنجليزي «مرجليوث» عن «الشعر الجاهلي»، فقد نشر هذا الفرض عام ١٩٢٥، في إحدى المجلات الاستشراقية، وفي خلال عام ١٩٢٦ نشر طه حسين كتابه المشهور في «الشعر الجاهلي»؛ فهذا التسلسل التاريخي يعبّر عن تبعية أفكار بعض قادة الثقافة العربية الحديثة للأساتذة الغربيين"[٣٢].

٢- غياب واقعية المسعى

غاب مسعى الواقعية بسبب خضوع الطالب المسلم إلى القيود النفسية التي صنعت بيئة ما بعد الموحدين، تلك التي تجعل للأمر أحد احتمالين: فهو إما طاهر مقدّس، وإما دنس حقير، دون أن تعرف بينهما وسطا"[٣٣].

٣- تحقيق رغبة الغازي

انسجم المغزو مع رغبة الغازي؛ فصيّر بلاده سوقا لتوزيع نفايات المستعمر (بكسر الميم) لتحوّل المستعمر (بفتح الميم) عبدا للاقتصاد الأوروبي، يقتبس أفكاره مع غفلة عن الخصوصيات الفكرية والنظرية، كاقتباسهم قولهم" كل إنسان لنفسه والله للجميع"، وهي فكرة لا تصدق على المجتمع الإسلامي الذي يعتبر نكران الذات والتكافل والتآزر سر قوّته، كما صادف أيضا اقتباس أفكار دون الانتباه إلى خليفتها الفكرية والعقدية، ووسّع الأمر فشمل السياسة والاقتصاد والاجتماع، رغم أنّ صناعة تلك الفنون في آخر المطاف صناعة الثقافة..[٣٤]. لهذا لا بد من تقدير المعطيات الثقافية في المجال الاقتصادي، ذلك أنّ الواقع الإنساني يفسّر بمعادلتين:

- هبة الله التي يشترك البشر بموجبها في الخصائص النفسية والعقلية؛ فلا تفوّق لجنس على آخر.

- هبة المجتمع: يمنحها إلى أفراده، ويصيّرها التداول قاسما مشتركا يطبع سلوكهم، ويحدد درجة فاعليتهم أمام المشكلات[٣٥].

٤- الغفلة عن خصوصيات الحضارة

اتجه الاقتباس في بناء الحضارة إلى تكديس المنتجات؛ فظن بسذاجة أنّ المنتجات تلد الحضارة، بينما الأصل أنّ الحضارة بناء وهندسة؛ فهي التي تلد منتجاتها وليس العكس، ومن "السخف والسخرية حتما أن نعكس هذه القاعدة، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها"[٣٦]، لأن الحضارة ليست تكديسا للمنتجات كما تصوّرها الحركة الحديثة بطريقة بدائية.

٥- التأسيس لمسلك الزبونية

مسلكها يجعل من المسلم زبونا مقلّدا دون أصالة الحضارة الغربية، فابتعد عن روح الحضارة الغربية، وانصبّ جهده على المظاهر، فأنتج مظاهر الحضارة الغربية، أي مال إلى تكديس عناصر المجتمع وليس بناء مجتمع.

٦- اختصار المشكلة في جزئية

انصب جهدهم على حلّ معضلة واقعية بطريقة تفتقد إلى التحليل الموضوعي لأسبابها والكشف عن خللها، فانصب عملهم على الترميم، "لأنهم لم يخالطوا حياة بلادهم إلا في الميدان السياسي... فالمسألة في نظر المحدثين لم تكن مسألة تجديد العالم الإسلامي وبعثه، وإنما كان انتشاله من فوضاه السياسية الراهنة"[٣٧].

٧- غلبة فكر التبرير

يغلب عليهم البعد عن نزعة التحليل الموضوعي المفضي إلى اكتشاف التقصير؛ بصرف النظر عن مصدره، ومالوا إلى تبرئة الذات من كل تقصير في التصوّر النظري أو العمل المنجز، ذلك أنّهم يفتقدون لرؤية واضحة للمطلوب تحقيقه من الأمّة.

٨- غياب التفكير المنهجي

يفرض التحليل الموضوعي تصوّرا منهجيا صارما، يتجلى في المباشرة البحثية تحليلا وتمحيصا ثم تأسيسا، إلا أنّ غياب التفكير المنهجي، جعلهم يتصوّرون المسألة بطريقة غير صحيحة، وبالتالي وضعوا حلولا غير موضوعية لمشاكل الأمة.

٩- انعدام الفعالية والفصل بين الفكر والعمل

البعد عن التفكير الموضوعي والعلمي ينتج بالضرورة فقد الفعالية؛ فماذا ننتظر من محلل يهمل العناصر الأساسية في التحليل والدراسة، وخاصة الفكرة الدينية وأثرها في تهيئة النفوس للتحضّر من خلال التحسيس بخطورة الانحطاط على فكرته الدينية نفسها.

١٠- غلبة النزعة الشكلية في الفكر الحداثي

لم يتجه حقيقة إلى أصول الفكر الغربي[٣٨]، بل اهتم بالمظاهر التي لم تغيّر من الواقع شيئا، وهو ما أفضى إلى التكديس عوض الإنتاج، فغلب التأسيس لفكرة الزبونية عوض الشريك أولا ثم الصانع ثانيا.

بناء على ما سبق بيانه، وفي ضوء التمحيص والنقد المسلطين على المضمون الفكري لمسالك التغيير الاجتماعي، حاول مالك بن نبي التأسيس لبديل حضاري، محدد المنطلقات واضح المعالم.

الخاتمة

شغلت فكرة التغيير الاجتماعي فكر مالك بن نبي منذ بداية وعيه بعالم الأفكار، والمهموم بمشكلة الأفكار، بوصفها جزء من الوظيفة الرسالية للمثقف المسلم، لا يستصعب الاستفادة من أقوال سابقيه، فيستبعد من البداية فكرة البداية الصفرية (البدء من جديد)، وتحقيق ذلك المسعى يفرض تمحيص جهود السابقين، وهو بدوره مسهم في نقد المسالك الموجودة، سعيا منه لإنشاء مسلك التغيير الاجتماعي المحدد بوجهته الثقافية.

لاحظ بن بني أنّ التيارات الإصلاحية على تنوّع مشاربها، تفتقد لنزعة التركيب والمنهجية، ويغلب عليها فكر التبرير، والنزعة الذرية وحرفية الثقافة والنزوع إلى المديح وضياع الفاعلية وجمود مناهج التعليم. وتميّزت الحركة الحديثة بالاقتباس غير الموفق، فكان مسعاها غير واقعي بسبب الرغبة في تحقيق رغبة الغازي بالغفلة عن الخصوصيات الثقافية والحضارية في صياغة دالة التغيير. فصاغوا مسلكا يؤكّد الزبونية عوض الشريك فضلا عن الاستقلال، إذ كان المطلوب منهم تكوين إنسان التبعية لا إنسان الاستقلال. والسؤال الذي يبقى مطروحا: هل كان مسلكه في تصوّر التغيير الاجتماعي متلافيا لما عابه على جهود السابقين؟ ■

١- مالك بن نبي. وجهة العالم الإسلامي. دمشق، دار الفكر،١٩٨١، ص ٤٢.
٢- نفسه، ص ٥١.
٣- أنظر كتابنا بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية-المنهج والتطبيق. استنبول، شركة نسل للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠١.
٤- مصطفى صبري. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١.
٥- د. محمد البهي. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار. بيروت، دار الفكر، ١٩٧٣، ص٣٩-٥٢.
٦- د. محمد حسين محمد. الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر. مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥.
٧- نفسه، ص ٤٦.
٨- أنظر مالك بن نبي. القضايا الكبرى. دار الفكر، بيروت-دمشق، ١٩٩١، ص ٤٧.
٩- نفسه، ص ٤٦.
١٠- نفسه، ص ٤٦-٤٧.
١١- نفسه، ص ٤٨.
١٢- نفسه، ص ٤٨.
١٣- مالك بن نبي. فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج. دار الفكر، دمشق، ١٩٨١، ص ٢٢٣.
١٤- مالك بن نبي. شروط النهضة. دمشق، دار الفكر، ١٩٨١، ص ٨٤-٨٥.
١٥- نفسه، ص ٣٣.
١٦- نفسه، ص ٧٥.
١٧- نفسه، ص ٢٩.
١٨- نفسه.
١٩- نفسه، ص ٣٨.
٢٠- نفسه، ص ٣٧.
٢١- نفسه، ص ٣٣.
٢٢- نفسه، ص ٤٠.
٢٣- وجهة العالم الإسلامي، ص ١٤٨.
٢٤ - نفسه، ص ١٤٨-١٤٩.
٢٥- نفسه، ص ٤٨.
٢٦- نفسه، ص ٧٦.
٢٧- نفسه، ص ٦٦.
٢٨- نفسه، ص ٧٨.
٢٩- مالك بن نبي. مشكلة الثقافة. دار الفكر، بيروت، ص٤٦؛ أنظر أيضا وجهة العالم الإسلامي، ٧٤.
٣٠- وجهة العالم الإسلامي، ص ٦٣.
٣١- مالك بن نبي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. دار الفكر، دمشق، ١٩٧١، ص ١٦١- ١٦٢.
٣٢- مالك بن نبي. الظاهرة القرآنية. دار الفكر، دمشق، ١٩٨١، ص ٥٧.
٣٣- وجهة العالم الإسلامي، ص ٦٠.
٣٤- مالك بن نبي. بين الرشاد والتيه. دار الفكر، دمشق، ١٩٧٨، ص ٧٦-٧٧.
٣٥- مالك بن نبي. المسلم في عالم الاقتصاد. دار الفكر دمشق، ١٩٨٧، ص ٩١.
٣٦- شروط النهضة، ص٤٧.
٣٧- المرجع نفسه.
٣٨- وجهة العالم الإسلامي، ص ٦٤ ؛ أنظر أيضا فكرة الإفريقية الآسيوية، ص ٢٢٥-٢٢٦.

إصدارات
مالك بن نبي

فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج

دار الفكر، دمشق

الطبعة الثانية، 1981

هذا الكتاب هو صدى لمؤتمر باندونج المنعقد سنة 1955 والذي جمع فعاليات "العالم الثالث" في محاولة لرسم طريق جديد خارج كُتلتيِ الشرق والغرب، ومرآة تعكس قصة كتلة الشعوب المتحضرة التي تسكن أوروبا وأمريكا، وكتلة الشعوب المستعمَرة التي تسكن لآسيا وإفريقيا.

يتضمن الكتاب ثلاثة أجزاء : الرجل "الأفرسيوي" في عالم الكبار، بناء الفكرة "الأفرسيوية"، رسالة فكرة "الأفرسيوية".

توقف المؤلف عند الفاعلية الأخلاقية للرجل "الأفرسيوي" وتأثيره المعدّل للتوجيه السلمي في العالم، وتأثير سلطته الأخلاقية على محور القوة في اتجاه المصلحة العليا للإنسانية، على عكس الحالة النفسية السائدة في معسكر الكبار والمتسمة بالقوة وحب السيطرة والهيمنة واستخدام مبررات مثل "نشر رسالة الحضارة لقوم متوحشين"، ولكن المؤلف ينبه محور طنجة- جاكرتا إلى أهمية استغلال عُنصريِ الوقت والتراب. واعتبر أن رسالة "الأفرسيوية" تقوم على مبدأ التعايش الحضاري. يحاول المؤلف من خلال هذا الكتاب تقديم صورة دقيقة عن اتجاهات التطور في العالم تحت تأثير العامل التكنولوجي، نحو العالمية.